

práctica y siempre desde una posición receptiva, por lo que será de suma importancia y ayuda para cualquier otro trabajo sobre la materia.

*María José Cando Somoano*

A. M. QUINTAS, *Organizzazione politica e governo legittimo*, Giuffrè, Milano 1997, 300 pp.

El ensayo de Quintas es una publicación de la *Libera Università Internazionale degli Studi Sociali – LUISS*, donde él desarrolla su investigación y enseñanza desde 1955, en la Cátedra de Filosofía Política.

Trataré de presentar la obra, haciendo resaltar sólo algunos de los elementos que la componen, puesto que, como se puede advertir por su mismo título, el contenido se revela tan importante como complejo, además de capital en el conjunto de una filosofía política. En efecto, adentrarse en este último estudio de Quintas es confrontarse con un mar de reflexiones y críticas sobre temas claves de la filosofía política contemporánea, que posibilitan fundamentar y reforzar los elementos esenciales de cada uno de ellos.

La I Parte del libro trata de la estructura filosófica de la autoridad, considerada necesaria, en cuanto principio organizador, para la promoción del bien común. Se detiene también en los modos de actuación de la autoridad y sus funciones.

Quintas subraya en primer lugar que el principio que constituye una sociedad humana no es la autoridad, sino la atracción del bien común y la voluntad eficaz del grupo de alcanzarlo. La autoridad es entonces algo que viene *después* del bien común: un "principio organizativo de los medios a elegir para alcanzar el fin" (p. 9).

Al servicio de tal principio está la potestad coercitiva. El Autor distingue una obligatoriedad moral individual, en el sentido que se dirige a la conciencia y al bien del individuo, que puede incluso desatenderla; y una obligatoriedad político-jurídica, que también es moral, porque se relaciona con el desarrollo indispensable de los hombres, y que, en cuanto necesaria para alcanzar el bien común, está dotada de la capacidad de utilizar la coacción. A partir de estas consideraciones, Quintas llega a una definición más completa de la autoridad política, como «el principio organizativo y coordinador, derivado de la razón

práctica, para alcanzar obligatoriamente el bien común político, mediante un mínimo de unidad en los medios y con poder de utilizar la coacción" (p. 17).

La pregunta que pone a continuación es por qué una o más personas pueden ser sujetos o titulares de la autoridad. Para responderla adopta una perspectiva dialéctica, mostrando la distinta fundamentación de la autoridad que encontramos en Rousseau y en Tomás de Aquino. El resultado es la afirmación de que el sujeto y titular originario e inmediato de la autoridad es el pueblo mismo, porque "a quien corresponde alcanzar el bien común deben competir también los medios necesarios para hacerlo, entre los cuales el más indispensable es tener aquel principio coordinador común, llamado autoridad" (p. 21).

Los medios de actuación de la autoridad, es decir, el derecho y la amistad cívica, son analizados por Quintas en el segundo capítulo (I Parte). Parte de la distinción de los tipos de relaciones jurídicas, indicando las específicas diferencias entre la justicia general y la distributiva. Es interesante la fundamentación que presenta del vínculo que existe entre ambas, pues sus acciones, aun teniendo «directamente» un objeto distinto, de modo indirecto se miran entre sí: «al final del movimiento de la justicia general encontramos las intervenciones de la justicia distributiva, ya sea para distribuir las cargas, ya sea para delimitar los beneficios; y viceversa, al final del movimiento de la justicia distributiva interviene la justicia general para "finalizar" al bien común las mencionadas distribuciones» (p. 45). De esa manera Quintas rectifica una difundida separación —deudora de Cayetano y de Soto— entre la justicia general y la distributiva, en el sentido de que la primera reparte sólo cargas y la segunda sólo beneficios. La corrección es importante para poner de relieve el señalado nexo entre ambas, esencial para la consecución del bien común.

Se da también una relación indirecta, pero necesaria, de la justicia conmutativa con la sociedad política y su fin. Quintas explica que la relación conmutativa presupone la existencia de la sociedad política, que es un espacio humano gracias al bien común como principio que la vivifica; a la vez, la sociedad política hace posible la restauración de la justicia conmutativa en caso de violación.

No menos importante son las consideraciones que el Autor hace sobre la supremacía de la justicia distributiva respecto de la conmutativa. Siguiendo el pensamiento de Aristóteles y de Tomás de Aquino, presenta una concepción de justicia distributiva que reconoce los derechos de las sociedades intermedias a obrar en su esfera de acción, y pone así las bases para la superación del moderno individualismo-estatalismo y de los totalitarismos.

El capítulo se cierra con el análisis de las relaciones entre derecho y amistad cívica. Los razonamientos conducen a la conclusión de que "la amistad cívica es

antes, durante y después del derecho" (p. 68), en cuanto que el nacimiento del derecho es posterior y está condicionado por ella. La eficacia del derecho establecido depende de la amistad, la cual influye también en comportamientos que no están bajo penalización jurídica y que sin embargo repercuten directa y positivamente en el bien común. Uno de los puntos fuertes del pensamiento de Quintas, que no puede ser separado del análisis y conclusiones que sacará sobre los demás temas de su filosofía política, es este reconocimiento de la amistad cívica como elemento esencial: comporta "actos de amor que superan los límites estructurales del derecho en vistas de alcanzar más plena e intensamente el bien común" (p. 68).

En el tercer capítulo, Quintas explica que la forma de gobierno es una ordenación jurídica de la sociedad política respecto a su autoridad suprema, a las autoridades subordinadas y a los ciudadanos, ordenada a la consecución del bien común. Por consiguiente, la forma de gobierno es un problema de medios, que en cuanto tal no es propiamente una cuestión filosófica. Por esto el autor se limita a señalar brevemente los elementos necesarios para poder unir el problema de las formas de gobierno con los análisis precedentes, y a subrayar la necesidad de una solución mixta que reúna tres elementos distintivos, presentes en la política de Aristóteles: democraticidad, especialización y orden. A continuación, Quintas expone las funciones de la autoridad, ilustrando y justificando su contenido y organismos de poder. Por último, presenta las funciones u obligaciones finalísticas de la autoridad respecto a la promoción de los valores humanos del bien común.

La II Parte de la obra está dedicada a la obligación política, que es como tradicionalmente se designa la relación entre la autoridad y el comportamiento de los miembros de la comunidad.

Es preciso subrayar que en el pensamiento de Quintas el problema de la obligación política no aparece como la cuestión decisiva de la filosofía política, porque él considera que existe un problema anterior, que es el de la politicidad y el bien común.

Quintas estudia en el primer capítulo la naturaleza de la obligación política, a través de la distinción entre una «obligación política fundamental» y otra «derivada». La primera significa una debida disposición de los ciudadanos, constitutiva y colaboradora con el bien común, necesario para la subsistencia y el desarrollo humano de todos; esa obligación origina y justifica la «legitimidad moral» e intrínseca de cualquier autoridad (en el sentido antes explicado de principio organizativo que conduce al bien común), y por tanto implica la obligatoriedad de sus directrices. La «obligación política derivada» es la disposición que surge respecto a la autoridad constituida —o sea, presupone la «legi-

timación histórica» (que a su vez presupone la «legitimidad moral»)—, y se traduce en la obligatoriedad del ordenamiento positivo en general. Según el Autor, la falta de distinción entre una obligación política fundamental y otra derivada —como sucede en el pensamiento de Hobbes, Rousseau y análogamente Hegel— lleva a considerar la legalidad, en el sentido de orden jurídico establecido por la ley, como un criterio único de legitimación de la autoridad. Pero esto significa adoptar —subraya Quintas— una filosofía política por lo menos incompleta, que puede dar lugar a un orden legal efectivamente injusto y opresivo.

El fundamento último de la obligación política no puede ser la autonomía absoluta del yo —como sucede en la solución kantiana—, puesto que el yo podría autónomamente eximirse de lo que se había antes autoimpuesto. Quintas considera la obligación como un imperativo *in noi*, pero no hecho *por nosotros*; defiende una teleología incondicional de la estructura humana, que concede al hombre la facultad psicológica de libremente aceptar o no aquel orden finalístico para el propio desarrollo, pero no le da la facultad moral de rechazar la estructura humana en cuanto tal. A la pregunta sobre el porqué de esta estructura, Quintas da como respuesta una causa constitutiva total, un Creador, que por tanto es fuente de los valores humanos incondicionales. Al mismo tiempo —explica—, este fundamento «trascendente» no es algo «externo» a la estructura humana, ya que se trata de su causa constitutiva. La estructura humana permanece siendo el fundamento inmanente de la incondicionalidad de la obligación política, válida también para quienes no aceptan la existencia de un Ser trascendente y creador.

El segundo capítulo explicita cómo el Autor concibe las relaciones entre el bien común y los derechos fundamentales de los ciudadanos. Significan dos realidades diversas, pero vinculadas entre sí: los derechos fundamentales, de una parte, constituyen los títulos subjetivos de acceso al bien común y a sus valores; el bien común, a su vez, es la realidad objetiva perfeccionadora respecto a los detentores de tales títulos.

Así, al contrario de la tesis defendida por el individualismo, el bien común como realidad perfeccionadora tiene una *prioridad lógica* en relación a los derechos fundamentales que a él se refieren. Y esto no obstaculiza el reconocimiento de una *prioridad metodológica*, o sea, que el punto prioritario de partida para la búsqueda del fundamento del bien común y de los derechos fundamentales es la estructura humana. Por esta razón no hay contraste entre ambas realidades, aunque sean filosóficamente diversas.

Como consecuencia, Quintas considera que el juicio sobre la legitimidad de un gobierno se refiere al gobierno en cuanto tal, en su conjunto, y no a particulares limitaciones de los derechos o a determinadas disposiciones injustas

(excepto las que él señala en el capítulo siguiente). La razón de esto es que «el criterio de legitimidad se basa en la salvaguardia de la globalidad del bien común [...]. Incluso se podría tratar de modificar tales disposiciones injustas, sin necesidad de cambiar el gobierno, lo que provocaría daños peores» (p. 136).

Después de presentar las graduales limitaciones de los derechos del ciudadano hasta llegar a su parcial o total supresión, Quintas vuelve a detenerse en esas patologías del gobierno, pero ahora —en el tercer capítulo— para estudiar el derecho de resistencia del pueblo contra tal gobierno.

El análisis parte de la tipología de las formas de resistencia y su justificación ética. Quintas distingue la justificación de las formas de resistencia que no miran al rechazo del orden existente de aquellas que, en cambio, lo ponen como un objetivo a alcanzar. Conduce su análisis de modo que quede demostrado que el derecho de resistencia de un pueblo no siempre coincide con la libertad de conciencia del individuo.

La III Parte de la obra está dedicada justamente a las relaciones entre gobierno y libertad de conciencia. El Autor comienza con la fundamentación de la libertad de conciencia, considerada especialmente en el campo religioso, para oponerse a cualquier absolutismo político. Para ello, muestra que la libertad de conciencia no puede ser entendida en contraposición con el bien común; al contrario, las iniciativas estatales de ayuda a los grupos religiosos —a través de subsidios, facilitaciones fiscales, etc.— se justifican, pues los comportamientos religiosos o de religiosidad de los privados con frecuencia llevan a orientaciones morales e iniciativas culturales y sociales que son sin duda una contribución al bien común político.

Sin embargo, como la conciencia moral del hombre no se reduce al campo religioso, además de la religiosidad como fundamento último de la existencia y de su orientación total, constituyen campos de la libertad de conciencia la cultura (entendida como «visión del mundo») y la moralidad (en el sentido de «concepción de la vida»). Por eso Quintas dedica dos capítulos a analizar estos campos y a aplicar sus consecuencias a los derechos de los ciudadanos en ámbitos tan esenciales como la libertad de enseñanza, la moralidad pública como parte del orden público, el valor y los límites de la tolerancia, la llamada a las armas y los objetores de conciencia.

Las consideraciones a lo largo de los tres capítulos que componen esa III Parte llevan a comprender el radicalismo con que el Autor afirma que «respetar la libertad de conciencia de los demás significa, de hecho, respetar la estructura objetiva de la subjetividad» (pp. 211-212); y esto es así —señala a continuación— tanto en el caso de que la persona alcance la verdad objetiva sobre el fundamento último de la existencia, cuanto en el caso de que no la descubra.

No por esto el Autor cae en el subjetivismo relativista. Como él mismo explicita, «el subjetivismo, llevado al extremo lógico de sus consecuencias relativistas, no podría reconocer una estructura *objetiva* —que por definición superaría la propia subjetividad individual— y por tanto no podría ni siquiera reconocer la estructura objetiva de la subjetividad misma y de la subjetividad de los demás» (p. 211).

La IV Parte está dedicada al estudio de la autoridad política como poder estatal. El primer paso para ello (cap. I) es establecer las diferencias entre la sociedad política y el Estado. Lo hace indicando el frecuente equívoco de atribuir al término Estado sólo el sentido de *parte* formal o específica de la sociedad política, es decir, el sentido reducido de principio organizador del cuerpo social. Quintas supera la dualidad Estado-gobierno y sociedad política asumiendo la unidad conceptual entre Estado y sociedad estatal: el Estado es un ordenamiento que da vida a una sociedad estatal, en cuanto que hace del gobierno y el pueblo una unidad en el ámbito de un determinado territorio.

La recuperación del sentido propio del Estado pasa por la comprensión de la sociedad política como una pluralidad de personas que colaboran —a través de un conjunto ordenado de interacciones— para alcanzar su bien común global. Esa definición, que se refiere a cualquier sociedad política, se aplica lógicamente también al Estado, porque implica una «unidad de acción», «que es una estructura unitaria dinámica donde confluyen el pueblo como pluralidad de personas (Estado-comunidad) y el gobierno estatal (Estado-gobierno), como principio organizador "gestor", es decir, como órgano o gestor de la comunidad hacia el bien común» (p. 227).

Después de señalar los elementos «constitutivos» de la noción de Estado, Quintas afronta el difícil y fundamental campo de las relaciones entre el Estado y las sociedades intermedias o menores (cap. II).

Si la existencia de la sociedad implica una pluralidad de personas como su causa o razón material, no menos importante es la distinción que se observa en tal pluralidad: de una parte las personas o individuos en cuanto tales; de la otra, las sociedades intermedias, de las que los individuos ordinariamente son también miembros.

Quintas clasifica tales sociedades menores (económicas, socio-culturales, religiosas, familiares, locales, políticas) según el bien humano sectorial que persiguen, para después enuclear la noción de «bien común intermedio». La conclusión es que los bienes comunes sectoriales —o plurisectoriales— son convenientes y, con frecuencia, necesarios para el desarrollo de los miembros de la sociedad. Pero su bien común intermedio específico no se identifica con el bien común político ni con el bien individual.

Los principios que regulan las relaciones entre Estado y sociedades intermedias son de naturaleza ético-jurídica y de naturaleza ético-política, en el sentido que debe intervenir también la amistad cívica. Considera que la función del Estado de coordinar las sociedades menores es sólo consecuencia de que su fin específico es precisamente el bien común global humano. De esto se deriva que el principio de subsidiariedad no puede ser puesto como el *primer* principio de las relaciones entre el Estado y las sociedades menores; ello podría conducir a una concepción reductiva del Estado.

El primer principio regulador de tales relaciones es precisamente el de la prioridad del bien común político, que se traduce en dos subprincipios: el de coordinación y el de control y vigilancia.

El segundo principio es el de reconocimiento de las sociedades intermedias, el cual subraya que la soberanía interna del Estado es una *soberanía limitada* a sus propios fines. También éste se traduce en dos subprincipios: el de autonomía de las sociedades menores (o de no injerencia del Estado en sus actividades específicas) y el de subsidiariedad. Por lo que se refiere a este último, son particularmente interesantes las precisiones de Quintas en las pp. 251-258. Señala que el principio de subsidiariedad del Estado presupone el principio de autonomía de las sociedades menores. Esto quiere decir que el papel del Estado no es el de una «agencia» con valor únicamente suplente de las sociedades menores; sus funciones de coordinación, control y subsidio respecto a ellas son sólo una consecuencia de la prioridad de las exigencias del bien común político. Las sociedades menores, a su vez, dan una aportación necesaria al bien común, por lo cual sin su vitalidad quedaría perjudicada la misma vida política y, además, para suplir las carencias, el aparato estatal tendería a una agigantamiento de estructuras y de poder.

Por último, el Autor presenta un apartado de conclusiones y otras consideraciones de carácter final, que llevan al lector a fijarse en el esquema mismo de la obra y a apreciar el sentido que lo anima. Quintas ofrece una explicación bien articulada de las relaciones entre las diversas partes y apartados, y llama la atención sobre nuevas luces que aparecen al mirarlas desde esa perspectiva relacional o al proyectarlas a otros problemas políticos actuales.

La obra de Quintas ofrece abundantes reflexiones y propuestas, que constituyen una oportunidad para el diálogo con otras posturas, y darán paso a una profundización en los temas tratados. Cabe señalar, para terminar, que este estudio —como las demás publicaciones del Autor— es un ejemplo de rigor en la exposición: es patente que él escribe con la tan apreciable preocupación de que la coherencia y la claridad caractericen sus afirmaciones.

*María Aparecida Ferrari*